

## G. ヴィーコの『新しい学』

山 田 貞 三

### „Die Neue Wissenschaft“ G. Vicos

Teizo YAMADA

どのようなドイツ文学史の記述にも、ヘルダーがその中に占める歴史的位相や彼の伝記的事実関係は、かなり詳細に扱われている。文学史記述にありがちな図式的裁断に従うと、彼は、ハーマンから啓蒙主義の合理性に対する批判精神、個人の創造性や感覚の重要性あるいは母国語と民族精神との関係についての認識を受け継ぎ、ゲーテに多大な影響を及ぼすとともに、歴史的感情的移入への道を示してロマン主義への架橋となった<sup>1)</sup>。一つの〈主義〉が内包する多様性と矛盾、一人の作家及びその作品を影響史の実証研究に解体する危険性は勿論、このような記述に対応する内実がいかに関難で錯綜しているかは指摘するまでもないであろうが、ヘルダーをめぐる精神的枠組みの中で少なからぬ役割を果たしたと考えられるジャンバッティスタ・ヴィーコ（Giambattista Vico 1668-1744）の名前をそこに見出すことはできない。近代の合理思想が認識の絶対的确实性を得るために、一つの規範や理論、モデルをそれらの歴史的制約を排除して措定しようとしたのに対し、ヘルダーは周知のように諸民族とその言語の多様な歴史的変遷に視点を定め、史的考察を方法論的に位置づけて壮大な人間学を構想したのであるが、ヴィーコもまたデカルトとの思想的対決の中で、歴史的伝承に対する文献学的研究の重要性を認識し、当時「自然界の学」に比べてなおざりにされていた「歴史世界」に関する学問の確立を目指した。それは、歴史の世界すなわち「諸民族の世界」が他ならぬ人間自身によってつくられたのであり、その原理は人間精神の史的变化様態の中に見出されなければならない、という彼の信念—「何人も疑うことのできない真理の光」に基づいていた（S. 125）。

『ヴィーコ、ハーマンそしてヘルダー』と題する学位論文（1918）の中で、

O. F. v. ゲミンゲンはこれら三者の共通点を主題に論じて次のような所見を述べている。「思想的な立場の類似性は別にして、ハーマンの場合、このイタリアの思想家からの直接的な影響は確認できなかったが、ヘルダーがヴィーコの作品を通してさまざまな恩恵を得ていることは明らかである。」<sup>2)</sup> 一般的な学問水準の進歩と相俟って、ヘルダーが歴史的事象をより綿密かつ包括的に扱ったのに対し、ヴィーコの仕事はなお限られた諸民族とその時代に向けられ、知識の不足からしばしば「空想」の域を出ない状態にとどまっていることから、ゲミンゲンはヘルダーをヴィーコの「完成者」(Vollender) とみなした。ヴィーコとヘルダーの思索の親縁性は、とくに原初的な詩的言語とその起源をめぐる問題の捉え方にはっきり現れている。ヴィーコ畢生の著作『新しい学』(1744)に見られる古代諸民族の言語についての叙述と、ヘルダーの初期の言語論『言語の年齢について』(1767)<sup>3)</sup>を読み比べる者は、その論旨及び表現の類似性に少なからず驚くであろう。ダンテからヴィーコに至る人文主義の言語理念史を扱った論文(1963)でK. O. アーペルはこの点に触れ、これら二つの論文がまったく無関係に書かれたとは「信じ難い」と指摘している。ヘルダーの僅か三ページ余りのこの断篇は、『新しい学』において展開された言語論についての「小報告」(Kurzfederat)のように読めると言う<sup>4)</sup>。また、最近の研究ではヘルダーの『言語起源論』の注釈版(1978)を編纂したW. プロスがその解説においてヴィーコに言及している。プロスの意図は、ヘルダーのこの論文が成立した歴史的背景を広範囲にわたって記述するとともに、「ヘルダーのテキストが17,18世紀の文化理論的な研究方法と19世紀の史的言語学の新しい方向の間に占める中間的位置を明らかにする」<sup>5)</sup>点にあるが、彼に言わせると、風土や慣習、時代に応じた文化的所産はまぎれもなく人間自身によってつくり出され、人間はそれを認識する能力を有しているのだ、というヴィーコの洞察から『言語起源論』における言語の神祕的起源説の不毛性に対するヘルダーの叙述までは「ほんの一步」<sup>6)</sup>にすぎない。

ヘルダーの先駆的存在としてのヴィーコ、とりわけ両者の言語論にみられる関連性はこうした指摘からも明らかであるが、この点に従来の研究は決して十分な関心を向けてきたとは言えないのではないか？ハーマン、ライプニッツからの影響、あるいは言語の起源をめぐる問題でヘルダーの論敵であったコンディヤック、ルソー、ジュースミルヒへの論及はあっても、そこにヴィーコの存在は欠落しているようにみえる。以下、本稿ではこうした視点から彼の主著『新しい学』を取り上げる。1744年はヘルダーの生まれた年であるが、同時にヴィーコの歿年に当たり、『新しい学』の最終稿が世に出た年でもある。そして二

人がともに批判の鋒先を向けた近代合理主義、その象徴ともいえるデカルトの『方法序説』との間には、ほぼ一世紀のタイム・ラグがある。

「ひとり闇の中を行く者の心境」で宇宙の万象を「明晰かつ判明」に認識するための「真の方法」を求めたデカルト——彼の構想した新しい学問の原理は、良く知られているように数学をモデルとする「理性の明証性」<sup>7)</sup>にあった。真理の認識は、その対象が自然の法則であれ、神の存在であれ、誰もが生まれつきもっている理性をいかに正しく働かせるか、その完全な使用にかかっている。

「理性の正しい使用と学問の真理探究の方法」は、それゆえ感覚や想像力に起因するとされる欺瞞的で蓋然性を伴う認識を、徹底した懐疑主義により、誤謬の元凶として斥けなければならない。感性的能力は理性の作用なしに何事も確証することはできないからである。言語や寓話、歴史といった古代からの伝承は、確かに精神の高揚や判断力の養成に役立つし、過去の時代の優れた思想家との対話にもなるが、こうした「書物による学問、少なくともその根拠が蓋然的であるにすぎず、何らの証明も持たない学問」<sup>8)</sup>は、人々の多種多様な意見が蒐集され、取捨選択の結果出来上がったもので、その歴史的成立過程においては事実の歪曲や捏造を含んでおり、良識ある一人の人間が理性の明証性に従って進めうる簡明な判断ほどには真理に近づけない。また、多くの場合、「慣習」や「先例」は説得力ある指標ともなりうるが、われわれはそれらを盲信してはならないのであって、容易に発見しがたい真理については民衆全体よりもただ一人の人間によって発見されるというのが真実に近い姿であり、同様に「時の経過とともに」小さな町から雑然と発展成長した都市、折々の必要に迫られ、寄せ集められてできた法典は、それらが一人の賢明な立法者、技師によって設計あるいは制定された場合にのみ整然とした規則性や完全性を得ることができる。デカルトは、このように歴史的伝承や経験、知覚に基づく認識の蓋然性を批判し、演繹的分析による絶対的な認識の確実性を追求した。思弁的な哲学よりも、人間を自然界の「主人にして所有者」となし、「尽きることのない技術的発明」を促す「実際の哲学」(praktische Philosophie)が求められた<sup>9)</sup>。彼自身が望んだように、この実際の哲学の方法とその成果は後世の生活世界をあまねく席捲し、合理主義に基づく科学技術の進歩思想が果たしてきた歴史の形成機能は、時として反対諸勢力の挑発を受けるものの、現代に至って一層その揺るぎない基盤を確立している。しかし、そのような方法論的認識自体は、当然の帰結として反歴史的な性格を帯びざるを得ない。歴史的な諸前提ぬきでひとつの規範が絶対的に措定されるという、近代合理主義に特有な「歴

史の欠如」(Geschichtslosigkeit)<sup>10)</sup>がここに認められるのである。過去の歴史世界への探訪の旅になぞらえたデカルトの次のような述懐は、それを象徴的に示唆している。「旅にあまり多くの時を費す者は、自国にいて異邦人となり、過去の時代に興味を持ちすぎると大抵は現在の事情に無知となる。」<sup>11)</sup>

歴史的認識の可能性を正当化し、基礎づけようとするヴィーコは、『新しい学』の中で反合理主義の旗幟を鮮明にし、理性的認識の絶対性を信奉するデカルトに対して、「伝承の哲学」(Philosophie der Überlieferung)を対置させた(S. 49)。デカルトが虚偽を含む単なる蓋然性しか認めなかった歴史的伝承に、ヴィーコは自己の認識理論上の基礎を求める。デカルトのあの方法論的懐疑を象徴する命題「コギト・エルゴ・スム」を想起させるような口吻で、彼は次のように述べている。「遥かな古代の世界を蔽っている暗闇の中には、消えることのない、そして何人たりとも決して疑い得ない、真理の永遠の光が輝やいている。すなわち、この歴史世界は、まぎれもなく人間によってつくられたのであり、その原理は、われわれの人間精神自体の変化様態に見出されうるし、また見出されなければならない。」(S. 125)原始古代からの伝承は、確かに時代が下るとともに歪められ、曲解されてきた。しかし、ヴィーコにとってそれらは元来決して荒唐無稽な作り話ではない。「古代のすべての世俗史 (Profangeschichte) は、神話伝説に始まる」(S. 333)のであり、われわれはそれらに付与されてきた神秘的解釈を排除して過去の伝承が内包する歴史的意味を取り戻さなければならない。古代民族の諸言語は、その習俗を反映した「重要な証人」であり、「巷間伝承」(Volksüberlieferung)には、それが永い歳月にわたって語り継がれてきただけの「真実の理由」が含まれている(S. 80f.)。また、神話は、古代人の強烈な感覚と素朴な想像力によって記された「真実かつ厳密な歴史」(S. 49)を意味し、とりわけホメロスの描いた二つの叙事詩は、「まだ野蛮な状態にあったギリシア民族の自然法を発見するための二大宝庫」である。理性主義を標榜する従来の哲学がなおざりにしてきた原始古代の伝承世界を、こうしてヴィーコは歴史事実へと還元し、そこに世界史全体を貫く一つの普遍的な「永遠の理想史」を見出そうとした。それは、当時の思想的潮流を支配していた合理主義と自然科学的な方法論の中で、大胆ではあるが「時代錯誤」<sup>12)</sup>ともみなされうる主張と言えるかもしれない。しかし、ヴィーコの反合理主義は決して単なる蒙昧主義ではない。彼は歴史的対象を「明晰かつ判明」(S. 148)に考察しようとした。しかも、人間が自ら創造し、その創造主自らが語る歴史の確実性は、幾何学が独自の公理に基づいてつくり出し、分析する数・量の世

界の真理に優るとも劣らないものと彼は考えており、抽象的な点、線、面よりも歴史的世界の諸原理により多くの「現実性」(Realität)を認める(S. 139)。

『新しい学』は、「文献学」と「哲学」を統合しようとする、歴史哲学的構想の端緒を成すものと言えよう。ヴィーコによれば、諸民族の言語や慣習、興亡の歴史といった人間の意志に関する事象についての学説である文献学と、理性の考究によって真理へ到る哲学は、これまで共に不完全な形にとどまっていた。なぜなら「哲学者は自分の理性による推論を文献学者の權威によって確証するのを怠ってきたし、文献学者はさまざまな歴史的伝承を哲学者の理性によって吟味しなかった」(S. 78f.)からである。その難解さ、因果関係の曖昧性ゆえに文献学研究を忌避してきた哲学は、今やその再検討に取り掛からなければならず、文献学を一つの「学問形態」(S. 49)に還元する必要に迫られている。伝承の哲学であるこの「新しい学」は、それゆえ個別的な歴史(Geschichten)の内に一つの歴史(die Geschichte)、「永遠の理想史」(die ideale Geschichte)を要請する。F.フェルマンの指摘するように、歴史的事象が恣意的に生起していくのであれば、そこに「歴史の哲学」(Philosophie der Geschichte)<sup>13)</sup>は存在しないであろう。ヴィーコは一つの公理を立てた。「あらゆる民族の歴史は、勃興、発展、停滞、衰退そして終焉を繰り返しながら、この永遠の理想史に従って進んでいく。」(S. 138f.)その歩みを必然的に拘束するものは、「人類の共通感覚」(der gemeinsame Sinn des menschlichen Geschlechts)である(S. 140)。それは、人間が理性的省察なしで共通に感ずる本性的判断を意味し、すべての民族に時間・空間を越えて普遍的に妥当すると考えられた。同一の意味内容を持つ諺・格言の類が異なる言語によって表現されているように、人間の本性にはそのような共通感覚に基づいた、あらゆる民族の言語に共通する一つの「精神言語」が存在するに違いないと彼は仮定する。文献学は、歴史的伝承の中にこうした言語を探し求め、さまざまに分節化した言語の本質を成す「精神の語彙集」(ein geistiges Wörterbuch)を作成しなければならない(S. 80ff.)。そしてこの言語を用いて個別的歴史の背後に潜む普遍史を書こう、というのが彼の意図である。「精神言語」は無論特定の具体的な言語体系を意味するわけではない。人々が共通に抱く観念、社会的事象の本質を表す「一種の位相論あるいは範疇論」(eine Art Topik oder Kategorienlehre)<sup>14)</sup>と考えられており、それは個々の言語の語源研究によって明らかにされなければならない。ところで、共通感覚は、「權威」であり、人間の「意志の自由な行使」(S. 162)である、と規定されている。人間の意志は本来非常に動揺しやすく、

不確実な要素を含んでいるが、すべての人間に共通する感覚に依拠することによってそこに確実性のある人間の権威が生まれる。権威とは、共通感覚に基づく人間の意志の自由な行使を意味し、その結果が歴史の世界となる。それゆえヴィーコは『新しい学』を「権威の哲学」(Philosophie der Autorität)とも呼ぶ(S. 140)。

イタリア人文主義の「締め括り」(Abschluß)<sup>15)</sup>と目され、このように人間の主体性を称えるヴィーコの歴史哲学構想は、他方でしかし、神の摂理を論じる「神学」という性格を持っている。「摂理」(Vorsehung)という言葉は、ライトモチーフのようにテキスト全体にちりばめられ、彼の主眼は人間の自由意志よりもむしろ神の摂理の解明に置かれているようにさえ見える。歴史の世界は人間のみが創造しうるのだ、という彼の公理は確かに『新しい学』の明白な第一原理とされ、しかもそこに「偶然」や「宿命」の入り込む余地はないと言う。しかし、同時にヴィーコは次のようにも語る。「この世界は疑いもなくある精神から生じた。それは、しばしば人間の意図とは異なり、場合によってはそれに相反し、常にそれよりも優れている。」(S. 424)人間の自律的意志が歴史を統べているのではない。人間が行使する意志の自由は、自ら設定した目標に向かって行動する限りにおいて発揮されるのであり、その意図するところと結果は必ずしも一致しない。そして他ならぬこの矛盾に必然的な神の摂理が顕在化しているとみなされる。ヴィーコの歴史観をあくまで人間の自律性から解釈する立場(B. クローチェ)を批判してK. レューヴィットは次のように述べている。「歴史は、人間の独自の行為であるばかりでなく、とりわけ現象(Ereignis)、しゅつ来(Geschehen)でもあり、それゆえ原則的に二義的となる。ヴィーコのしゅつ来における自由と必然に関する弁証法の叙述は、クローチェの哲学的自由思想よりもはるかに歴史的事象に対する偏見のない感覚、一般的経験に合致している。」<sup>16)</sup>ライプニッツの弁神論を引き合いに出すまでもなく、一般にこの時代の形而上学的思索は、すべて神学的な構想を背景としている。神の存在は幾何学のどの論証にも劣らず確実であると考えたデカルトにとっても、その摂理は絶対的な拘束性を持つ。すべては神の摂理に導かれており、その決定は「不可謬かつ不可変」であるとみなされた。もともと彼の場合、人間は盲目的に摂理の決定に従うのではなく、「理性の命令」によって自らの意志を作用させ、判断すべきであるという条件を付ける。理性の命令に従う「自由意志」は、人間を己の支配者たらしめ、「ある意味で神に似たものにする」から<sup>17)</sup>神の存在もその摂理もあくまで理性に拠って論証するデカルトと違い、歴史に内

在する摂理を考察するヴィーコの「神学」では、感性がその鍵概念として決定的な役割を果たす。既述のように、彼の歴史概念には、一方で共通感覚に基づく自由意志の行使、すなわち人間の権威が含まれ、他方でそれを制御するより上位の「精神」が内包された。しかし、その権威にはまた神といえども決して侵すことのできない自律性が認められている。人間の権威は「人間の本性に固有のもので、神でさえもこれを奪い取ることはできず、そのようなことを行えば人間を滅ぼしてしまう。」(S. 161) 神の摂理と人間の権威、両者はしかしながら相互に対立、拮抗する関係にあるわけではない。権威を形づくる共通感覚には摂理が反映されているからである。「神の摂理に教えられた共通感覚」(S. 138)、それが彼の歴史観の基本的原理を成している。

ヴィーコはこの原理に基づき、専ら古代ギリシア民族史を例にとって原初的な文明形態の発生過程を跡付けようとした。そこは未だ哲学的思弁の入り込む余地のない、「感性の明証性」(die Evidenz der Sinne)が支配する世界である(S. 210)。抽象化能力の乏しい、知的省察力を欠いた古代黎明期の人間にとっては、強烈な感性と奔放な想像力のみが認識手段であり、彼らは未知との遭遇に際してそこに神性を認め、一つの神話世界を創造する。無知ゆえに己自身を「宇宙の尺度」(Richtschnur des Weltalls)とし(S. 74)、具象的な想像力(körperliche Einbildungskraft)を駆使して創造するそうした彼らを、ヴィーコは天性の「(神学)詩人」(S. 153f.)と呼んだ(創造する者とはギリシア語で詩人を意味する)。神話は彼らに固有の詩なのである。宗教的な畏怖心の漲るこうした素朴な感性から創造される神話に偽りや虚飾、あるいは知的省察の結果である「イロニー」が含まれているとは考えられない——それゆえ彼は神話を「真実の物語」(wahre Erzählung)、古代ギリシア民族の正真な歴史とみなすのであるが(S. 174)、しかし神話は単に歴史記述の原初的な形態であるばかりではなく、すべての学問的認識の基礎をも成している。「神話の中には、すでに胚子の状態あるいは原型として、すべての知識の総体が素描されている。のちに学者達の個々の省察が理性的推論と一般的命題によってわれわれに明らかにする諸学の原理は、その中に諸民族の感覚を通して描写されていると言えよう。」(S. 312) 実際、彼が『新しい学』において取り上げた領域は、「論理学」から「道徳学」、「家政学」、「自然学」、「歴史学」さらには「宇宙誌」、「天文学」、「年代学」、「地誌学」にまで及んでいる。そのいずれにも「詩的」という形容詞を与えているが、彼は神話を学問的考察に耐えうる歴史的資料として捉えているのである。ここでそれらの内容を逐一紹介し、検証す

る余裕はないが、それぞれの領域は、一般にこの時代の哲学的構想がそうであるように、個別的に体系化されているわけではなく、相互に交錯しながら部分領域として一つの包括的な形而上学を形成している。それは、あくまでも感性の明証性に基づく「詩的形而上学」であって、ヴィーコはこれをデカルト流の「合理的形而上学」(rationale Metaphysik)に対比させ、「想像的形而上学」(phantasieentsprungene Metaphysik)と呼んだ(S. 172)。「人間は知ることによって万物となる」(homo intelligendo fit omnia)という前者の教えに対し、後者は「人間は無知であることによって万物となる」(homo non intelligendo fit omnia)ことを提唱するものであり、もしかするとこの言葉により多くの真理が語られているのではないだろうか、と言う。「なぜなら、人間は理解することによって自らの精神を啓蒙し、事物を把握するが、しかし、理解しないことによって事物を己自身の内部からつくり出し、事物に変身して事物そのものになるからである。」感覚的な認識能力の誤謬性を批判し、対象を数理的論証によって客観的に把握しようとした近代の合理思想とは対照的に、この想像的形而上学は、対象との距離が止揚され、それとの自己同一性が保持された状態に世界認識の可能性を見出すのである。このようなヴィーコの考え方は、彼の言語観、とくに「隠喩」表現の分析に具体的に示されている。言語起源の問題もまたこうした視点から論じられる。

『新しい学』の「主要な鍵」を成し、ヴィーコ自身が研究生活の大半を費してその解明にあたったという古代異教民族の表現法は、彼らが「詩的文字(poetische Charaktere)を用いて語った」点に見出された(S. 66f.)。感性に埋没し、抽象能力を欠くがゆえに「普遍概念」(Universalien)や「合理的類概念」(verstandesmäßige Gattungsbegriffe)を持たない彼らは、独自の世界像を描くため、それらに対応する表現手段の考案に迫られる。それが「詩的文字」であり、具体的にゼウス、ヘラ、アルテミス、アポロン、ポセイドン等といった無数の神格、あるいはアキレウスやオデュッセウス等の英雄人格を指している。これら神話伝説の登場人物名は、単なる架空の名称ではなく、自然界及び古代社会の多種多様な事象を一定の類型として包摂した象徴的意味を持っており、「生命ある実体」として、いわば〈詩的な概念〉の機能を果たす。ヴィーコはこれを「想像力によってつくられた普遍概念あるいは類概念」(phantasiegeschaffene Universalien oder Gattungsbegriffe)と呼び(S. 95)、たとえば、ゼウスは天空の体现者として神占に関わるすべての事象の象徴、ヘラは「厳粛なる婚姻」を意味し、アキレウスはすべての勇者に共通する「勇敢さの理念」(eine Idee



der Tapferkeit)であると言う。神話はこのような詩的概念について物語られる「アレゴリー」に他ならない。それは、多様な事象からその形式や特性を抽出できなかった諸民族全体の必然的な思考方法であったに違いない、と彼は見る。アレゴリーは一般的に、抽象概念や明確な思考過程の形象的な表現、すでに認識された普遍を特殊の中にもとめる方法と定義されているが、彼の「アレゴリー」は、対象の概念的把握に先立って表現される形象的な概念化あるいは普遍化という創造的な性格を持っており、一つの抽象概念からのアナロジーによって成立するものではない。それは、歴史的背景に裏付けられたさまざまな特殊事象を内包しているのである。神話アレゴリーは、「類似的ではなく包括的な、哲学的ではなく歴史的な意味」(nicht analoge, sondern zusammenfassende, nicht philosophische, sondern historische Bedeutungen)を持つ(S. 67)。それゆえ神話アレゴリーの解釈がそのまま古代民族の歴史解釈に繋がるのである。

アレゴリー概念と共にヴィーコの言語分析において重要な位置を占めているのは、「隠喩」(Metapher)である。彼は「隠喩」に言語形成の根源的な契機を見る。言語の系統的な発生過程に対するヴィーコの説明はしばしば矛盾しているが、しかし彼はすでにヘルダーの言語起源論を先取りする形で明確にその「自然的起源」(natürlicher Ursprung)を喝破した。それは、言語の〈詩的〉起源論でもある。分節化された人間の言語(俗語)は偶然で「恣意的な」(willkürlich)意味しか持たない、という説に反論して彼は次のように述べている。「俗語(Vulgärsprachen)はしかし、その自然的起源のゆえに、自然な意味を持っていなければならない。」(S. 190f.) 俗語の多くの語彙は、「自然的転義」(natürliche Übert ragungen)、すなわち隠喩によって構成されており、異なる「風土」、「習俗」に応じて言語は多様な形態を示すが、「一般にすべての民族において隠喩が言語の大部分を占めている」のである。無知蒙昧な人間は己を万物の尺度にするという「公理」に従って、古代の神学詩人は畏怖と驚嘆の内に自ら創造する神話世界に己自身を投影する。それはとりもなおさず隠喩化による世界の感覚的な認識過程を意味する。「あらゆる言語の生命を持たない事物に対する表現の多くは、人間の身体とその部位、人間の感覚と情熱から転用されたものである。たとえば、山の頂き(Gipfel)や発端(Anfang)は頭(Haupt)から、開口部(Öffnung)は口(Mund)から、あるいは鋤、熊手、鋸、櫛(Pflug, Rechen, Säge, Kamm)の歯(Zähne)、海の舌(Zunge des Meeres)、川の腕(Arm eines Flusses)... 空と海は笑い(es lachen der

Himmel und das Meer)、風は口笛を吹き (der Wind pfeift)、波は呟く (die Welle murmelt) …。」(S. 171)すなわち人間は、自然との交感状態の中で事物に変身し、事物そのものになる。ヴィーコによれば、このような隠喩表現は、決して作為的な修辞技巧の結果ではなく、元来その「固有の意味」を持った、太古の詩的民族にとっての必然的な「欲求」(Bedürfnis)に他ならなかった(S. 175)。一般に、すべての「言語形象」(Sprachbilder)は、「言語の貧困」(sprachliche Armut)と「自己表現の必然性」にその源泉が求められるのである(S. 197)。アレゴリーと同様、隠喩もまた彼の場合、抽象的な精神作用を具象化するための非本来的 (uneigentlich) な表現手段とはみなされない。しかし、人間の本性が次第に啓発され、「洗練化」、「精神化」(spiritualisiert)されるに伴い、言語の中にはさまざまな下位要素を包摂した抽象概念を表す語彙が形成されていき、詩的な言語形象は、逆に抽象的な表現を具体化 (veranschaulichen) するための修辞的手段と考えられるに至る。彼はこのような考え方から導き出された結論として「文法家の間に広く流布している二つの誤謬」を指摘した。その一つは、「散文が本来の言語で、詩人の言語は非本来的なものである」とする誤り、もう一つは、「最初に散文で、その後に韻文で語られた」という誤りである(S. 175)。言語は最初、その大部分が表現しようとする対象との間に「自然的関係」(natürliche Beziehung)を持つ「物体」や「身振り」(「たとえば三年を表すのに三度刈り入れの仕種をしたり、麦の穂を三本示す」)によって成り立っていたのであり、やがて音声が「擬声音」(Onomatopöie)や「感嘆詞」として分節化され、徐々に語彙数を増やししながら文法形態を整えていくが、「硬直した発声器官」によって分節化されたこの最初の言語は、未だ殆どが「単綴音」(einsilbig)であり、烈しい感情の発露であるがゆえに一定の律動を伴う「歌」(Gesang)となる(S. 182ff.)。言語は歌と共に始まり、韻文で語られ、抽象度を高めながら散文化されていくとみなされる。ヴィーコにとって、自己表現の必然的な欲求と認識への衝動の中から生まれた生硬な詩的表現が、その固有の意味を失い、洗練され、抽象化されて非本来的な表現に転化していく過程は、言語の退化現象を意味すると言えよう。生命を持つ実体として表象されたさまざまな神格も、人間の奔放な想像力が萎縮するにつれて単なる「記号」となり、抽象化された言語は、意志伝達のための便宜的手段に墮すからである。

詩的言語についてのこのようなヴィーコの考察は、冒頭でも触れたように、ヘルダーの初期の断片的な言語論『言語の年齢について』に酷似しているので

あるが、両者の共通性はさらに彼の『言語起源論』（1772）においても確認できる。ヴィーコとの比較を念頭におきながら、ここでこの著名なヘルダーの論文を取り上げてみよう。

ヴィーコの言語観に比べて「未だヘルダー特有の新しい考えは、何ら存在しない」（アーペル）<sup>18)</sup>とみなしうる前者（『言語の年齢について』）とは異なり、『言語起源論』においては、言語をめぐる諸問題がすでにヘルダーの独創的な、現代においても高く評価されている卓越した洞察をもって実にさまざまな視点から論じられている。とりわけ彼が言語の人間の起源を解明するために提起した「生物学的な」<sup>19)</sup>見地、動物のみに生来そなわっている「技巧能力と技巧衝動」（Kunsthigkeiten und Kunsttriebe）、すなわち限定された「縄張り」（Sphäre）の範囲内で完璧な巧みの技を発揮する動物本能の欠如を、人間の言語獲得のための「必然的な発生基盤」とみなし、言語能力をその代償作用と捉える見方は<sup>20)</sup>周知のように文化人類学者A. ゲーレンの絶讃するところであり、<sup>21)</sup>ヴィーコにそうした視点はまったくない。ヘルダーはこの動物本能の代償を人間の「内省意識」（Besonnenheit）と規定した。言語の生成は「内省意識」の作用によって初めて可能になるのであるが、それは、「感性、想像力、本能」をも含む人間の理性的能力全体を指しており、言語の発生を専ら感覚と想像力によって説明するヴィーコとは対照的ともいえる違いを見せている。ヘルダーによれば、人間はその最も感性的な状態にあっても人間的である、すなわち僅かな程度ではあってもそこにはすでに内省意識が作用しているのである。歓喜と悲嘆、絶望と恐怖といった感情の最も烈しい瞬間に発せられる「自然的音声」（Naturtöne）は、「言語の根に生命を与える樹液」ではあってもその「根幹」（Hauptfäden）ではない。<sup>22)</sup>感覚器官に押し寄せる混沌とした形象の中から、内省意識の知的活動によって一つの「標識」（Merkmal）が認識されて初めて言語の起源を成す言葉（「Merkwort」）が獲得される。「言語は、最初の標識と共に成立したのである。」<sup>23)</sup>

しかし、ヘルダーがこの最初の標識、すなわち諸民族の原初的な言語について行なう分析には、時としてヴィーコの言語論を彷彿とさせるものがある。言語の生成発展の過程について彼は次のように述べている。「人類最初の野性的な母語の恐らくは四代目の変種で、後代になって発明された精巧な形而上学的言語は、数千年の変質後、さらに幾世紀間にわたって洗練され、文明化、人間化されたのであるが、理性と社会の子であるこの言語は、その最初の母語の幼年期について殆ど、あるいは何も知ることができない。」<sup>24)</sup>地上で最も脆弱で寄

辺ない感性的人間が創り出した幼年期の言語は、いかなる抽象語彙も含まず、あの自然的音声の余韻をなお留め、彼らの烈しい感情に刻印されている。「われわれの母語は、同時にわれわれが見た最初の世界、われわれが感じた最初の感覚、われわれが享受した最初の活動と喜びであった。」<sup>25)</sup> 彼らは自然界のすべての事象を自分自身に関連づけて擬人化し、いたる所に「生動する神性」を認め、神々の存在を信じる。「荒れ狂う嵐、快い西風、清冽な泉、力強い海洋——その神話はすべて古代語の動詞及び名詞という宝庫の中に横たわっている。…古い未開民族の言語からは、彼らの神話からと同様に迷路のような人間の空想と激情を学ぶことができるのである。」<sup>26)</sup> 躍動する自然、人間の行為と情熱のすべてが形象化されたこの最初の言語は、「ポエジーの諸要素の集成」に他ならず、それが次第に整理され、規則性をそなえるに至っても、多くの未開人の抑揚が示すように、依然として「一種の歌」であった。もちろん体系的な文法規定は無く、それを補うものは「身振りの一致」<sup>27)</sup>である。ヘルダーにとって、こうした言語の源を系統的に辿る過程は、とりもなおさず人間精神の発展史を辿ることに他ならず、すなわちそれが言語の人間の起源の証ともなるのであるが、さらに彼はその「完璧な証明」として、「隠喩精神」(Metapherngeist)を説く。<sup>28)</sup> 言語が古く、根源的であればある程、そこには「力強く、大胆な隠喩」(die starken kühnen Metaphern)が見出される。それは、人間の魂の貧困や粗雑な諸感覚の融合、あるいは崇高な想像力の結果であり、「昂揚した感情の中で、表現の困窮に迫られて発明された」ものである。とくに古代オリエントの言語(ヘブライ語)には、人間の「自己表現への欲求」(Bedürfnis sich auszudrücken)が明白に見てとれるが、このような隠喩の精神は、民族の固有な思考方法や見方に従ってそれぞれの国、時代、状況に根差しており、すべての野性的言語に共通している。「最初の隠喩は、話そうとする衝動であった。」(Die Metapher des Anfangs war Drang zu sprechen)しかし、彼の時代の言語に氾濫する隠喩技巧は、もはやその精神を伴わない浅薄な模倣、生成しつつある「柔軟な」(gelenkig)言語に硬直した「教義や体系のある種の繊細な概念」を持ち込む、「高慢な言葉の遊び」に過ぎないのである。精巧な形而上学的言語を語るヘルダーには、ヴィーコ同様、すでに失われた原初の詩的言語に対する憧憬が窺われよう。<sup>29)</sup>

『言語起源論』は言うまでもなくベルリン・アカデミーの「懸賞問題」に対してヘルダーが与えた解答、言語の神的起源説の論駁とその人間的性格の論証であるが、その際に彼は二度にわたって自分の方法論に言及している(第一部

及び二部の末尾)。彼は言語の人間の起源を、一方で人間の内的な言語獲得能力から、他方では諸民族とその言語の歴史といった記述民族学的、文献学的資料に基づいて証明しようとしたのであり、前者は「何かある哲学的証明のように実証的」で、後者は「歴史の最も確実な事象の場合と同様の蓋然性 (Wahrscheinlichkeit) を持っている」と主張する。しかし、ヘルダーにとって外的な判断資料に基づく「蓋然性」の概念は、「哲学的真理」に匹敵する程の価値は持ちえず、自己の命題の哲学的証明がなお求められる。「著者 (ヘルダー) は、人間の魂、人間の有機的組織、すべての古い野性的な言語の構造、そして人類の経済性全体から確実な資料を集め、自己の命題を最も確実な哲学的真理が証明されるように証明しようと努めた。」確かに彼は、17、18世紀における記述民族学 (Ethnographie) の分野からもたらされた報告を基に、実にさまざまな民族の状況とその言語について語っている (オリエント、北米インディアン、アマゾン、ペルー、メキシコ、シャム、ラプランド等々)。しかし、このような歴史的資料を自己の方法論的基盤に据えながら、彼は具体的な言語事実に基づく分析を殆ど行っていない。言語のまさに「哲学的」な論証が問題となっているのである。19世紀になって確立した史的言語学の立場から見れば、この点にヘルダーとその時代の限界がある。後年、『言語の起源について』と題する講演 (1851) の中で、J. グリムは彼の論文を積極的に評価しながらも、それが持つ方法論上の問題点を的確に指摘している。言語の具体的な資料に基づく研究は、「われわれの世紀になって初めて真の学問に成長した」(グリム) のであり、ヘルダーは言語研究にもとめられるその学問的な厳密さを、直観的な真理感覚によって補わざるをえなかった、のである<sup>30)</sup>。

ヘルダーの論文に認められるこのような方法論上の問題性は、そのままヴィーコの『新しい学』に指摘しうる。もとよりヴィーコにとっては言語の起源が主要なテーマではない。彼は伝承の哲学を構想したのであり、神の摂理に支えられ、人間の権威によって築き上げられた歴史世界の中に、必然的な拘束性をもって生起していく一つの普遍史を発見しようとした。共通感覚、精神言語そして永遠の理想史、これらのカテゴリーはヴィーコの理性的思惟から導き出された哲学的要請であるが、彼はそれらを文献学的な考察方法によって確証しようとした。彼にとっての文献学とは、既述のように人間の意志に関わる事象についての学説、文献学者とは従って「諸民族の言語及び行為の研究に携わるすべての文法家、歴史家、批評家」(S. 78f.)である。デカルトに対してベーコンを引き合いに出し、文献学者の立場から歴史的伝承の帰納的考察の重要性を強調

するヴィーコではあるが、しかし彼の哲学的要請は、結局、要請のままにとどまっていると言わざるを得ない。『新しい学』の冒頭には114の「公理」(Axiome)が立てられている。それは、「哲学的であると同時に文献学的」(S.74)な公理であり、彼の論証はそれらを自明の前提として繰り広げられる。その一つ、彼の著作の根幹を成す永遠の理想史に関する公理によると、歴史は原始の野蛮状態から文明化へと進み、終焉を迎えて再び野蛮状態(中世ヨーロッパ)に回帰するのであるが、その文献学的な跡付けは殆ど行われていない。歴史行程の恒常的回帰という観点からのみ歴史が捉えられるため、それぞれの時代が持つ固有性はなおざりにされてしまうのである。彼の考察対象は専らギリシア神話に向けられており、神話学に『新しい学』の本質がある。しかしながら、この点にこそわれわれはヴィーコの功績とその歴史的意義を認めるのである。神話の意味内容を非合理的な虚構や迷信として排斥したり(啓蒙主義期の典型的な神話観)、単なる修辭的アレゴリーとみなすのではなく、それをその成立した時代背景の中に基礎づけようとする彼の〈歴史意識〉は、ある意味でヘルダーのそれよりもラディカルに刻印されていると言えよう。神話に対するヘルダーの考えはなおアンビヴァレントである。一方で彼は、神話を古代ギリシア・ローマ人の「祖国の歴史」(Geschichte des Vaterlandes)<sup>31)</sup>として捉えているが、他方ではしかし、神話は「抽象概念」や「ある種の道徳的あるいは一般的真理」を感覚的に表現するためのアレゴリーであると述べている<sup>32)</sup>。まだ粗削りとはいえ、ヴィーコはヘルダーにも決して神話を始めとする歴史的伝承の意味を問い、それを方法論的に基礎づけようとした。デカルトとは反対に、歴史的研究に伴う蓋然的価値にこそ現実性のある人間社会の本質を求めた。その文献学的考察を一つの学問形態に高めなければならないという彼の方法論的認識は、当時の思想史的地平の中で、文字通り画期的な意味を持っていたのである。

#### 使用テキスト

Giambattista Vico: Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. Nach der Ausgabe von 1744 übersetzt und eingeleitet von Erich Auerbach. München 1924. ヴィーコのテキストからの引用箇所は、註に挙げず、本文中の( )内に示した。

J. G. Herder: Sämtliche Werke. Hrsg. von B. Suphan. Berlin 1877-1913.

## 註

- 1) Vgl. Fritz Martini: Deutsche Literaturgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. 17. Aufl., Stuttgart 1978, S. 227.
- 2) Otto Freiherr von Gemmingen: Vico, Hamann und Herder. Eine Studie zur Geschichte der Erneuerung des deutschen Geisteslebens im 18. Jahrhundert. München 1918, S. 1.
- 3) Herder, a.a.O., Bd. 1, S. 151ff.
- 4) Karl Otto Apel: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 8, 2. durchgesehene Aufl., Bonn 1975, S. 376 (Anmerkung 634).
- 5) Wolfgang Pross: Kommentar zu: J. G. Herder, Über den Ursprung der Sprache. Text, Materialien, Kommentar. Reihe Hanser 269, München/Wien 1978, S. 173.
- 6) Ebd., S. 155.
- 7) René Descartes: Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung. Ins Deutsche übertragen von Kuno Fischer, Stuttgart 1961, S. 38.
- 8) Ebd., S. 13.
- 9) Ebd., S. 58.
- 10) Silvio Vietta: Neuzeitliche Rationalität und moderne literarische Sprachkritik. München 1981, S. 16.
- 11) Descartes, a. a. O., S. 7f.
- 12) Karl Löwith: Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. In: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Heidelberg 1968, S. 21.
- 13) Ferdinand Fellmann: Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte. Freiburg/München 1976, S. 168f.
- 14) Apel, a. a. O., S. 334.
- 15) Ebd., S. 321.
- 16) Löwith, a. a. O., S. 16f.
- 17) R. デカルト: 『デカルト』 野田又夫編。中央公論社、昭和53年485—490頁。
- 18) Apel, a. a. O., S. 376.
- 19) Hans Dietrich Irmscher: Nachwort zu: J. G. Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Reclam-Universal-Bibliothek Nr. 8729. S. 175.
- 20) Herder, a. a. O., Bd. 5, S. 22ff.
- 21) Vgl. Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn 1940.
- 22) Herder, a. a. O., Bd. 5, S. 9.

- 23) Ebd., S. 48.
- 24) Ebd., S. 9 f.
- 25) Ebd., S. 118.
- 26) Ebd., S. 53ff.
- 27) Ebd., S. 86.
- 28) Ebd., S. 71ff.
- 29) 隠喩を修辭的技巧の意味にではなく、言語の本質的性格と見るヴィーコ及びヘルダーの考えは、後にニーチェによって言語の虚偽性という、認識批判の問題として取り上げられる。ニーチェによると、言語は、長い慣用の末に使い古されて硬直した「隠喩の残滓」（概念）に他ならず、決して事物の本質を表わしてはいない。それゆえそうした言語を素材に学問的な概念世界を構築することは欺瞞的な行為とみなされる。しかし、隠喩の形成は人間の根源的衝動であり、その創造的な活動領域は、神話や芸術全般の中に求められなければならないと言う。Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. In: *Werke in drei Bänden*, hrsg. von K. Schlechta, Bd. 3. München 1956, S. 315ff.
- 30) Jakob Grimm: *Über den Ursprung der Sprache*. Wiesbaden 1958, S. 6 u. 60.
- 31) Herder, a. a. O., Bd. 1, S. 443.
- 32) Ebd., S. 427ff. 神話は古代人にとってどのような意味を持っていたか、という問に対して、ヘルダーは次の四点を挙げている。1. 歴史、2. アレゴリー、3. 宗教、4. 詩的構想。

（昭和61年4月30日受理）